28e ANNÉE (3e SÉRIE) | N° 47 | 22 NOVEMBRE 1906

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*Edition complète ; *de 10 francs à l'*Edition partielle.
Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

LA TRADITION DIVINE

DANS LA CRITIQUE SCRIPTURAIRE ET DANS L'HISTOIRE DOGMATIQUE

I. — Que l'exégèse s'ingénie, par tous les moyens à sa disposition, à établir le sens exact des textes de l'Ecriture Sainte, rien de plus louable, à la condition qu'elle ne néglige rien de ce qui peut aider à ses recherches.

Dans ses travaux sur les textes qui intéressent particulièrement le dogme catholique, elle prend ces textes tels que nous les offrent les livres canoniques, ce qui évidemment est juste et nécessaire ; mais où elle pèche, c'est quand elle prétend n'interpréter ces textes que comme une lettre morte, complète en elle-même, et ne relevant que de la critique rationnelle, sans tenir compte du sens qui s'est transmis dès le premier moment par la voie de la Tradition divine.

Ce n'est pas qu'elle néglige la Tradition : elle prend soin d'en relever toutes les traces à travers les documents laissés par les écrivains postérieurs ; mais elle reste dans son erreur première en considérant cette tradition comme une doctrine qui s'est peu à peu élaborée, complétée, précisée pour en arriver à des formules plus parfaites que ne contenaient pas les textes scripturaires. Aux yeux de la critique actuelle, la Tradition est venue postérieurement à l'Ecriture; elle est le résultat du travail de la raison sur les dogmes primitifs qui n'existaient tout d'abord que fort indéterminés. Les formules premières fournies par les textes canoniques étaient loin de signifier par elles-mêmes tout ce que les écrivains catholiques et les conciles ont depuis affirmé.

Par exemple, sur le mystère de la Sainte Trinité, nous avons, en saint Marc, dans la forme du baptême, l'énumération des trois Personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit; mais il n'y est pas explicitement dit que ces trois Personnes ne sont qu'un seul et même Dieu, qu'elles ont la même et unique nature. Il y a bien le comma de saint Jean : « *Et hi tres unum sunt* » ; mais ce comma est discuté et ne peut faire foi. D'ailleurs il n'est pas du premier moment de la prédication évangélique. Les premiers chrétiens croyaient donc au Père, au Fils et au Saint-Esprit ; mais ils ignoraient que ce fussent un seul et même Dieu, les Evangiles ne le leur ayant pas appris.

Ils n'étaient pas plus instruits sur les rapports des trois Personnes entre elles. Jésus-Christ, dans les Evangiles, se donne comme le fils de Dieu; mais est-il vraiment Dieu, par une génération vraiment divine? Lui-même, répondant au scandale que ses auditeurs éprouvaient en l'entendant s'appeler le Fils de Dieu, expliquait sa filiation divine en la réduisant à la sanctification et à la mission qu'il avait reçues du Père. (Jo., x, 35-36 ; Ps., LXXXI, 6). Comment les premiers fidèles auraient-ils pu savoir que Jésus-Christ est vrai Dieu aussi bien que vrai homme, qu'il est Fils de Dieu par la génération éternelle?

L'imperfection du dogme était encore plus grande au sujet du Saint-Esprit. Comment savoir qu'il est Dieu, un seul Dieu avec le Père et le Fils, quand il nous est présenté dans les écrits des évangélistes et des apôtres comme s'il était inférieur au Père et au Fils, envoyé par l'un et par l'autre, recevant de l'un et de l'autre et par conséquent dépendant de l'un et de l'autre ? Comment savoir qu'il procède du Fils aussi bien que du Père, quand Notre-Seigneur n'affirme que sa procession du Père et ne dit nulle part qu'il procède aussi de lui-même ?

Il a fallu des siècles pour en arriver à la conception de la consubstantialité des trois Personnes divines ; l'hérésie d'Arius a fourni l'occasion de définir la consubstantialité du Fils ; celle de Macédonius, l'occasion de formuler la consubstantialité du Saint-Esprit ; la procession du Saint-Esprit a été affirmée contre les Grecs qui n'en sont pas encore convaincus.

Voilà à quel genre de conclusions on aboutit en prenant la sainte Ecriture indépendamment de la Tradition divine qui l'a chronologiquement précédée et qui seule peut nous en donner le sens. Et

c'est la faute et l'erreur de la critique scripturaire de ne pas tenir compte de cette Tradition.

On nous objectera que cette Tradition n'a pas laissé d'autres traces que celles des Evangiles et des Epîtres où elle est tout entière contenue. C'est là une profonde erreur. Ce n'est point par des écrits qu'elle s'est transmise du Christ aux apôtres, des apôtres à leurs successeurs et aux fidèles de la communauté chrétienne ; c'est par l'enseignement de vive voix. Cet enseignement, Notre-Seigneur l'a confié aux apôtres et aux disciples ; les apôtres l'ont transmis fidèlement aux chrétientés qu'ils établissaient et mis sous la garde des pasteurs qu'ils instituaient pour les instruire et les régir. Il s'est conservé par le même genre de transmission sous l'autorité de l'Eglise. Quand nous rencontrons au cours des siècles des formules, des définitions, des explications qui ne se lisent point dans les auteurs sacrés, nous devons y voir, non pas des enseignements nouveaux ajoutés à l'Ecriture et à la Tradition primitive, mais cette Tradition primitive elle-même qui nous donne authentiquement le sens que l'Ecriture a eu dès le principe.

Considérée de ce point de vue, qui est le vrai, la Tradition nous apparaît tout autre que prise au point de vue de l'exégèse contemporaine. Au lieu de venir à la suite de l'Ecriture, elle la précède, elle en donne la clef, elle la domine, elle en explique le contenu, elle la supplée pour tout ce qui n'y est pas exprimé. D'où cette conclusion que le premier devoir de l'exégèse scripturaire est de rechercher le sens attribué aux textes dogmatiques par la Tradition divine toujours vivante dans l'Eglise depuis Notre-Seigneur auquel elle remonte comme à sa première origine.

Mais, dira-t-on, en appeler premièrement à la Tradition quand il s'agit d'un texte à expliquer, est-ce une bonne méthode critique ? Comment imposer cette règle aux exégètes qui ne reconnaissent pas l'autorité de la Tradition vivante, laquelle, au fond, se personnifie dans l'autorité de l'Eglise ? — Cette règle est très rationnelle ; elle s'impose au nom de l'histoire. Il est certain que tous les discours de Notre-Seigneur n'ont pas été écrits, et la chose est d'elle-même évidente : les quelques pages des Evangiles ne peuvent contenir tout ce que Notre-Seigneur a dit aux foules et à ses disciples particulièrement pendant les trois années de sa prédication. Nous ne savons presque rien de ses entretiens avec ses apôtres après sa résurrection, et le peu que nous en apprenons de saint Mathieu, de saint Marc et de saint Jean ne saurait répondre à l'étendue que suppose saint Luc quand il nous rapporte que pendant les quarante jours entre la Résurrection et l'Ascension Notre-Seigneur apparaissait aux apôtres et leur parlait du royaume de Dieu (Act., I, 3), c'est-à-dire de sa doctrine et de son Eglise.

Il est impossible de supposer que, dans ses entretiens avec ses apôtres, soit avant sa Passion, soit après sa Résurrection, Notre-Seigneur ne leur aurait pas donné le vrai sens de ses enseignements particulièrement sur les points dont l'importance était capitale. Ce sens, les apôtres l'ont transmis avec les paroles qui ont été recueillies et publiées par les écrivains sacrés, et nous savons historiquement qu'ils ont eu soin de veiller à ce que la transmission s'en fît exactement après eux. Donc, historiquement, nous devons interroger la Tradition et lui demander le vrai sens de l'Ecriture. Un exégète, même rationaliste, ne saurait raisonnablement méconnaître ce premier de ses devoirs.

L'exégète catholique serait plus répréhensible encore s'il ne se soumettait à cette règle, sachant que Notre-Seigneur a promis son assistance et celle du Saint-Esprit pour assurer la conservation de sa doctrine dans toute son intégrité, qu'il a fait de la foi de Pierre et de ses successeurs le fondement de son Eglise. Aussi n'est-ce pas sans un profond étonnement que nous voyons des exégètes catholiques adopter le procédé de la critique protestante et rationaliste en interprétant la Sainte Ecriture d'après son texte uniquement, comme si la Tradition ne l'avait pas précédée, accompagnée et suivie pour en donner le véritable sens, le sens primitif et authentique.

Reprenons ce qui regarde le mystère de la Sainte Trinité. Nous lisons en saint Marc le nom des trois personnes distinctes : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Il est impossible de supposer que Notre-Seigneur n'ait jamais dit à ses apôtres que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont Dieu, un seul Dieu. Quand saint Jean rapporte les paroles de Notre-Seigneur affirmant qu'il est Dieu et que tout lui est commun avec son Père, il parle en témoin qui a entendu ses paroles et en historien qui les rapporte, et la preuve historique qu'il n'a rien ajouté, rien changé au sens premier des paroles du Sauveur, c'est que son Evangile a été accepté dans l'Eglise comme véridique et inspiré. Il en est de même pour la divinité du Saint-Esprit si clairement enseignée ou supposée par saint Paul.

Un seul Dieu en trois personnnes, le Père, le Fils, et le Saint-Esprit, les trois personnes en un seul Dieu : voilà tout le mystère de la Sainte Trinité. La notion en était complète dès le premier moment. Les définitions des Conciles, les explications des Pères, les déductions des Théologiens n'y ont rien ajouté.

Les premiers fidèles connaissaient tout aussi bien la consubstantialité du Père et du Fils que ceux qui sont venus après le Concile de Nicée. Le mot pouvait leur manquer : la chose était claire dans leur esprit. Si on leur avait demandé : « Le Fils est-il consubstantiel au Père ? » ils auraient pu répondre : « Qu'entendez-vous par consubstantiel ? » Sur la simple explication du mot : « Consubstantiel, qui a la même nature, la même substance, la même nature divine », ils auraient sans hésitation répondu : « Oui, le Fils est consubstantiel au Père, puisque le Père et le Fils sont un même Dieu. »

De même pour la divinité du Fils et pour sa procession du Père : « Le Fils est-il Dieu ? — Evidemment. — Procède-t-il du Père ? — Oui, puisqu'il est son Fils. — En procède-t-il comme les autres hommes qui sont appelés fils de Dieu ? — Non, puisque les autres hommes ne sont pas Dieu et que lui est Dieu, un seul Dieu avec son Père. » Et ainsi de tout ce qui concerne la filiation divine.

Il en est de même de la divinité et de la procession du Saint-Esprit. Les premiers fidèles savaient qu'il est un seul Dieu avec le Père et le Fils, donc Dieu lui-même. Ils n'ignoraient pas sa procession du Père, affirmée explicitement dans les Evangiles comme elle était crue auparavant. Pour qu'ils connussent explicitement sa procession du Fils aussi bien que du Père, il suffisait qu'ils eussent compris les mots relatés dans l'évangile de saint Jean et connus avant sa publication, qu'il est l'Esprit du Fils aussi bien que l'Esprit du Père et qu'il reçoit du Fils : Notre Seigneur a-t-il pu ne pas dire à ses apôtres que ce qu'il reçoit du Fils est sa nature divine, la même que celle du Père ? Sur la nature de la procession du Saint-Esprit, les premiers fidèles étaient tout aussi bien instruits que nous, puisqu'ils savaient qu'il est l'Esprit du Père et du Fils. Qu'on leur eût posé, comme pour la consubstantialité, les questions qui ont été agitées dans la suite des temps, en leur expliquant le sens des mots, ils auraient sans hésitation aucune donné la même réponse que les Conciles, savoir, que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils.

Les exégètes modernes et les partisans de la méthode qui s'appelle elle-même et se prétend, quoique faussement, historique, nous induisent dans une erreur profondément regrettable quand, prenant les textes scripturaires en eux-mêmes sans la Tradition, ils nous présentent les dogmes comme obscurs, incomplets, indéterminés tout d'abord et se perfectionnant dans la suite des âges. Il n'y a rien là d'historique, rien de saine critique, rien de raisonnablement exégétique.

— Mais, dira-t-on, si les dogmes ont été dès le principe si clairs et si complets, pourquoi y a-t-il eu des controverses, des hérésies qui ont agité l'Eglise et qui ont dû être terminées, après de longs débats, par des définitions solennelles ? — La raison en est toute simple : c'est qu'au lieu d'accepter l'enseignement traditionnel, des esprits orgueilleux, les rationalistes de leur temps, ont mis leur raison au-dessus de la foi, se sont fait à eux-mêmes une conception des dogmes autre que celle du vulgaire, ont employé à la soutenir tout ce qu'ils avaient de science biblique et de connaissances philosophiques. Il a fallu leur répondre, non pas en modifiant ou en perfectionnant les dogmes, mais en réfutant leurs arguments et en définissant contre eux ce qui avait toujours été cru, ni plus, ni moins. Pour ces définitions, il a fallu employer des expressions qui fussent en rapport d'opposition avec leurs erreurs ; et ainsi des mots, les uns anciens mais peu usités, les autres nouveaux, ont fait leur apparition dans le langage authentique de l'enseignement dogmatique ; mais les dogmes sont restés absolument ce qu'ils étaient au temps des apôtres, tels que Notre-Seigneur les leur avait enseignés.

— Niez-vous donc le progrès des dogmes que tout le monde admet avec saint Vincent de Lérins et le Concile du Vatican ? — Ce progrès tel que nous le font nos exégètes modernes et les partisans de la méthode historique, nous le nions absolument, parce qu'il n'a jamais existé et n'existera jamais.

On n'a jamais eu à croire et on n'aura jamais à croire autre chose que ce que Notre-Seigneur a enseigné aux apôtres, les apôtres à leurs successeurs et à l'Eglise entière, autre chose que ce qui, dès le principe, est contenu dans l'Ecriture Sainte et dans la Tradition divine. Et en cela nous ne nous écartons aucunement ni de saint Vincent de Lérins, ni du Concile du Vatican.

A l'appui de la négation précédente, voici les paroles mêmes du concile du Vatican, Const. *de Fide*, c. IV, *versus finem :*

« La doctrine de la foi, que Dieu a révélée, n'a pas été proposée comme une invention philosophique que les esprits des hommes dussent perfectionner, mais confiée à l'Epouse du Christ comme un dépôt divin, pour être fidèlement gardée et infailliblement déclarée. »

Mais cette divine doctrine qui ne change ni ne progresse, peut être plus parfaitement connue, plus intelligemment comprise, plus utilement mise à profit. Le progrès n'existe pas dans les dogmes ; il n'existe que dans l'esprit de ceux qui les étudient avec les dispositions convenables, qui y conforment leurs sentiments et leur conduite. C'est ce que souhaite, avec saint Vincent de Lérins, le concile du Vatican *(ibid.) :*

« Qu'il y ait donc accroissement, ample et puissant progrès de chacun comme de tous, d'un seul homme comme de toute l'Eglise, au cours des âges et des siècles, dans l'intelligence, la science et la sagesse ; mais seulement dans le genre qui est le sien, c'est-à-dire dans le même dogme, le même sens, la même pensée. »

Le progrès ne se produit pas dans le dogme, qui reste le même, « in eodem dogmate », ni même dans le sens à lui donner, ce sens étant aussi immuable que le dogme lui-même, « eodem sensu, eademque sententia » ; il n'existe qu'en nous, dans la connaissance plus complète, dans l'intelligence plus profonde que nous en acquérons : « Crescat igitur et multum vehementerque proficiat... intelligentia, scientia, sapientia. »

Si le dogme est complet dès le principe, avant la composition des écrits évangéliques, si l'enseignement oral de la Tradition est la première et principale source de la doctrine chrétienne, c'est une conséquence nécessaire que, dans la recherche du sens dogmatique des écrits du Nouveau Testament, l'exégète doit avant tout s'informer de la

Tradition qui de Notre-Seigneur a passé aux apôtres, des apôtres à leurs successeurs pendant tout le cours des âges. Sous tous les textes dogmatiques de la sainte Ecriture, nous devons supposer la doctrine de la Tradition divine et prendre celle-ci comme première règle d'interprétation.

II. — Nous devons suivre la même règle pour l'interprétation des auteurs catholiques qui ont traité des dogmes. Ils ont pu ne considérer les dogmes que sous un aspect, laissant les autres de côté, n'exposer que des conséquences morales sans rappeler en termes précis la vérité dogmatique qui en était la base ; mais nous devons nous rappeler que le dogme complet leur était présent à l'esprit et qu'il était la base de tout leur enseignement. S'il leur arrive de ne mettre en relief qu'un côté de la doctrine traditionnelle, ce n'est pas une raison de penser qu'ils ont ignoré les autres. S'ils ont employé des expressions qui plus tard ont changé de sens, on n'est pas en droit de prétendre qu'ils ont admis des erreurs. S'ils ont exprimé d'une manière moins explicite certaines vérités sur lesquelles après eux on a insisté davantage, on n'en doit pas conclure qu'ils ne les avaient pas dans l'esprit. S'ils ne se sont pas servis d'expressions qui ne sont entrées qu'après eux dans la langue théologique, il ne s'ensuit aucunement qu'ils n'aient pas connu les choses désignées par ces expressions.

La Tradition orale leur est arrivée de Notre-Seigneur et des apôtres complète et bien déterminée. Croyant ce que l'on croyait avant eux, ils croyaient ce qui sera cru jusqu'à la fin du monde par l'enseignement de l'Eglise et sous son autorité doctrinale.

Voilà ce qu'une saine critique, même au simple point de vue de la raison, ne devrait pas perdre de vue ; voilà ce que doivent se rappeler plus scrupuleusement les catholiques qui croient à l'assistance du Christ et de l'Esprit-Saint sur l'Eglise pour la conservation du dépôt sacré de la Révélation.

Faute d'admettre ce point de départ, la critique historique des dogmes nous les présente comme se complétant et se perfectionnant au cours des siècles, contrairement à l'idée catholique du dépôt qui n'a pas à être augmenté, mais seulement à être gardé fidèlement et défini, quand il y a lieu, contre les négations et les fausses interprétations.

Prenons comme exemple la sainte Eucharistie.

Trois idées fondamentales en constituent le dogme complet : la présence réelle du corps et du sang de Notre-Seigneur sous les espèces du pain et du vin ; l'institution de l'Eucharistie comme sacrifice de la Loi nouvelle ; l'effet sacramentel du corps et du sang de Notre-Seigneur pris en nourriture et breuvage. Ces trois éléments ont été connus clairement et formellement crus dès le premier moment. Notre-Seigneur les avait indubitablement enseignés.

Sa présence réelle sous les saintes espèces ressort des expressions dont il se servit à la Cène : « Prenez et mangez : ceci est mon corps » ; « Buvez-en tous : car ceci est mon sang. » Elle ne ressort pas moins des paroles de la promesse rapportée au chapitre VI de saint Jean : « Le pain que je donnerai est ma chair pour le salut du monde. Or les Juifs discutaient entre eux, disant : Comment celui-ci peut-il nous donner sa chair à manger ? Jésus donc leur dit : En vérité, en vérité, je vous le dis : Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. » (VI, 52-54). Et il leur répète jusqu'à quatre fois cette affirmation catégorique sans l'atténuer. Quand il institua la sainte Eucharistie à la Cène, les apôtres durent se rappeler ces paroles de la promesse ; le sens leur en était bien connu. Est-il possible que la présence réelle et la manducation orale du corps et du sang de Notre-Seigneur sous les espèces du pain et du vin, si clairement affirmées et consignées dans les Evangiles et dans saint Paul (I Cor., XI, 24), aient jamais pu s'obscurcir dans l'esprit de chrétiens au point d'en devenir douteuses ?

L'idée de sacrifice ne ressort pas moins clairement des paroles de l'institution de la sainte Eucharistie. Le corps qu'il présente à ses apôtres est celui qui sera (ou qui est) livré pour eux ; le sang qu'il leur donne à boire est le sang qui sera (ou qui est) répandu pour eux (Math., Marc, Luc), c'est-à-dire le corps et le sang de la Victime offerte pour leur salut. Le sang est le sang du Testament nouveau de la nouvelle Alliance (Paul. ad Cor.). Voilà le sacrifice de la Loi nouvelle. Il se répètera ; car Notre-Seigneur leur en donne le précepte : « Faites ceci en mémoire de moi » (Luc, XXII, 19 ; I Cor., XI, 24-25), « car chaque fois que vous mangerez ce pain et boirez ce calice, vous annoncerez (vous célébrerez) la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. » (I Cor., XI, 26). Plusieurs autres données de l'Ancien et du Nouveau Testament confirment ce caractère de sacrifice. Plusieurs passages des Actes et des Epîtres confirment cette idée de sacrifice.

L'effet sacramentel de la manducation eucharistique du corps et du sang de Notre-Seigneur nous est révélé dans le récit de la promesse de saint Jean (ch. VI) : c'est, d'une manière générale, la vie divine communiquée à ceux qui communient. Toutefois, comme nous le dit saint Paul, cette vie n'est que pour ceux qui communient dignement, puisque ceux qui communient indignement se rendent coupables de profanation envers le corps et le sang du Seigneur. (I Cor., XI, 27). Un autre effet de l'Eucharistie, c'est l'union des chrétiens avec Notre-Seigneur et entre eux dans l'unité de son corps mystique : « Le calice de bénédiction que nous bénissons n'est-il pas la communication du sang du Christ ? et le pain que nous rompons n'est-il pas la participation au corps du Seigneur ? Car un seul pain (c'est) un seul corps (que) nous sommes, nous tous qui participons à un seul pain. » (I Cor., XI, 17).

Ces trois éléments du dogme eucharistique, la

présence réelle avec la manducation orale, le sacrifice, l'effet sacramentel étaient dans la Tradition avant les écrits des apôtres et des évangélistes ; ils y sont restés d'autant plus certainement qu'ils y étaient consignés ; ils y seraient restés, quand même les écrivains sacrés ne les y auraient pas relatés. Il est impossible de supposer qu'aucun écrivain ecclésiastique ait pu ou les ignorer ou les oublier ou les mettre en doute.

Si donc nous rencontrons des auteurs catholiques qui ne rappellent que l'un ou l'autre de ces points, l'omission des autres ne peut servir d'argument contre leur foi en ces derniers. En tirer comme conséquence que ces auteurs ne les connaissaient pas ou ne les admettaient pas, c'est les interpréter au rebours du bon sens et de la vérité.

Que saint Ignace dans ses Epîtres passe avec une étonnante souplesse de la chair et du sang de Notre-Seigneur à la vie divine du chrétien, à l'unité de la hiérarchie et du corps de l'Eglise, il ne s'ensuit pas qu'il ne voie dans la Sainte Eucharistie qu'un symbole mystique. Quand il écrit aux Romains : « Je n'ai nul goût pour une nourriture de corruption : je veux le pain de Dieu, qui est la chair de Jésus-Christ, né de la semence de David, et pour breuvage je veux son sang qui est un incorruptible amour », il exprime sa foi au corps et au sang du Seigneur réellement présent sous les saintes espèces ; quand même on prétendrait qu'il n'a eu en vue que le symbole, on devrait admettre que le symbole suppose la réalité ; c'est sur la réalité même qu'il repose. Quand il écrit aux Smyrniotes au sujet des Docètes qu' « ils ne reconnaissent pas que l'Eucharistie est la chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ, celle qui a souffert pour nos péchés, celle que le Père a ressuscitée », comment pourrait-on raisonnablement détourner le sens si net de ces paroles à ne signifier que l'unité visible et en quelque sorte charnelle de l'assemblée des fidèles ? C'est d'autant moins possible que les Docètes niaient la réalité de la chair du Christ : c'est la réalité de cette chair que saint Ignace leur oppose. L'affirmation de la présence réelle est plus explicite encore que lorsqu'il écrit aux Ephésiens « d'être unis dans l'obéissance à l'évêque et aux prêtres par une pensée indivise, rompant un pain unique, qui est le remède de l'immortalité, l'antidote pour ne pas mourir, mais pour vivre entièrement en Jésus-Christ. »

Tertullien a très catégoriquement professé la réalité du corps et du sang de Notre-Seigneur dans le texte si connu : « Caro corpore et sanguine Christi vescitur ut anima de Deo saginetur. » *(De resurr. carn.*, c. 8). Il la professe aussi contre Marcion (l. IV, c. 40) : « Acceptum panem et distributum discipulis, corpus suum fecit, Hoc est corpus meum dicendo. » Mais il ajoute : « Id est, figura corporis mei. » La critique est-elle autorisée à inférer de cette parole que, pour Tertullien, le corps de Notre-Seigneur n'est présent qu'en figure ? Non, par cette bonne raison que Tertullien ne se contredit pas ; non surtout, parce que la Tradition divine que reproduit Tertullien ne permet pas de le penser. Comment donc entendre cette expression : « *figura corporis mei ?* » Tout simplement en étudiant le texte de Tertullien. Or l'explication suit immédiatement ; le mot « figura », bien loin d'exclure la réalité, l'affirme au contraire : « Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus », mot à mot : « Ce ne serait pas la figure s'il n'y avait le corps de la vérité », le corps de la réalité, ou la vérité et la réalité du corps. Le mot « figura » n'a donc pas ici le sens que nous attachons au mot « figure » par opposition à « réalité », puisque dans ce passage, au témoignage de Tertullien lui-même, « figura » et « veritatis corpus » ont le même sens, désignent la même chose : « figura » en est l'aspect extérieur, « species », comme diront les théologiens ; « veritatis corpus » ou « corpus verum » en est la réalité cachée. Et ainsi le texte de Tertullien exprime la complète et pure vérité du dogme tel que l'enseigne la Tradition divine : le vrai corps de Jésus-Christ sous la figure ou l'espèce du pain, « verum Christi corpus sub specie (figura) panis. » Tertullien n'est pas le seul qui emploie « figura » dans ce sens.

C'est pour ne pas présupposer dans l'esprit de saint Augustin la doctrine traditionnelle du dogme eucharistique qu'on se crée des difficultés pour l'interprétation de quelques-uns de ses textes. Ces difficultés peuvent se ramener à deux seulement : la première concerne le corps et le sang de Notre-Seigneur dans le sacrement de l'Eucharistie ; la seconde, le fruit de la communion ; l'une et l'autre se rattachent à la manière dont il interprète le texte : « Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam. » (Jo., VI, 54). La présence du corps de Notre-Seigneur dans le sacrement de l'Eucharistie doit s'entendre, non pas charnellement, mais spirituellement ; et la vraie manducation du corps de Notre-Seigneur est, non pas la manducation charnelle, mais la manducation spirituelle : d'où la critique rationaliste conclut que saint Augustin exclut la présence réelle de Notre-Seigneur dans le sacrement et sa manducation orale dans la participation au corps et au sang du Christ. Il y a dans les divers écrits de saint Augustin bien des textes où se trouve affirmée la présence réelle de Notre-Seigneur, par exemple ces paroles qu'il adresse aux enfants le jour de Pâques : « Ce pain que vous voyez sur l'autel, sanctifié par la parole de Dieu, est le corps du Christ. Ce calice, ou plutôt ce que contient le calice, sanctifié par la parole de Dieu, est le sang du Christ » (Serm. CCXXVII). Ce texte semble fort clair, et il l'est en effet, surtout si l'on remarque qu'il est adressé à des enfants auxquels on dit les choses simplement avec des expressions prises dans leur sens littéral. Néanmoins on pourrait soulever une difficulté et se demander si c'est le corps et le sang du Christ

seulement symbolisés dans le pain et le vin. Mais, si l'on s'en rapporte au sens qu'ont ces expressions dans la Tradition divine, nul doute n'est possible. C'est aussi à l'aide de cette Tradition que nous aurons l'exacte interprétation de ce qu'il dit de la présence spirituelle et de la manducation spirituelle du corps du Christ. Il est impossible d'admettre qu'il nie la présence réelle, puisqu'alors il contredirait la Tradition divine; mais il dit que le corps, réellement présent dans le sacrement, n'y est pas sous la forme extérieure de la chair, sous l'aspect d'une chair qui se puisse déchirer, diviser, mettre en morceaux pour être mangée; mais il y est présent d'une présence spirituelle, qui n'est perçue que par l'esprit et non par les sens. Quant à la manducation spirituelle, elle n'exclut pas la manducation réelle, mais consiste à recevoir dignement le corps du Seigneur, sans quoi la chair même du Seigneur ne serait d'aucune utilité : « Caro non prodest quidquam. » Saint Augustin d'ailleurs le dit clairement : « Celui qui reçoit indignement le sacrement du Seigneur, ne fait pas, parce qu'il est mauvais, que le sacrement soit mauvais; ou que, ne le recevant pas pour son salut, il n'ait rien reçu : car le corps du Seigneur et le sang du Seigneur n'en était pas moins en ceux dont l'apôtre disait : Celui qui mange indignement, mange son jugement. » *(De Bapt.*, v, c. 8).

Des remarques semblables peuvent s'appliquer à tous les auteurs catholiques dont les écrits offrent des difficultés d'interprétation en matière de dogme. En appliquant à ces textes, comme le demandent la saine critique et la foi, la règle de la Tradition divine, on en trouve plus facilement et plus sûrement la véritable interprétation qu'en usant de la critique rationaliste.

De ce que les auteurs catholiques ont tous professé la doctrine enseignée dès le principe par la Tradition primitive, il faut nécessairement conclure qu'on ne trouvera dans leurs écrits aucune trace d'un progrès des dogmes qui aurait consisté en ce que les dogmes se seraient perfectionnés au cours des âges. Les écrivains antérieurs ont professé ce qu'ont professé les postérieurs, et *vice versa;* et tous ont professé complètement et uniquement ce que Notre-Seigneur a enseigné aux apôtres. Nous l'avons déjà montré pour le mystère de la sainte Trinité; ce n'est pas moins évident pour la sainte Eucharistie.

On nous présente le dogme de la présence réelle comme ayant progressé de l'indétermination au réalisme, du réalisme à la doctrine de la conversion, de la conversion à la transsubstantiation : c'est là une conception purement rationaliste, appuyée sur une critique sans fondement solide. Pour la présence réelle, comme pour la Trinité, des expressions nouvelles ont pu être utilement adoptées; mais elles n'ont jamais rien ajouté, rien perfectionné, rien modifié à la doctrine de la Tradition primitive, au dépôt de la foi que l'Eglise a été chargée de garder fidèlement et de définir infailliblement.

Prenons successivement les prétendues étapes du dogme de la présence réelle. Nous supposerons avoir devant nous un des fidèles du premier moment et nous l'interrogerons.

— Quand le pain et le vin ont reçu la bénédiction des paroles du Seigneur, est-ce encore du pain et du vin ?

— Non, puisque le Seigneur a dit : « Ceci est mon corps ; ceci est mon sang. »

— Le corps et le sang du Seigneur sont-ils véritablement et réellement présents sous les apparences du pain et du vin ?

— Sans aucun doute, puisque le Seigneur l'a dit. (Voilà le réalisme dans sa simplicité).

— Qu'a donc produit la bénédiction par les paroles du Seigneur ?

— Elle a fait que ce qui auparavant était du pain et du vin soit devenu le corps et le sang du Seigneur.

— Du pain et du vin, n'est-il rien resté ?

— Il en est resté les apparences seulement, telles que nous les voyons ; mais ce qui était le pain et le vin a été changé au corps et au sang du Seigneur.

— Le pain et le vin n'ont donc pas été détruits ?

— Non ; ils ont été changés au corps et au sang du Seigneur.

— Comment comprenez-vous qu'ils aient été ainsi changés ?

— La chose est toute simple. Quand le Seigneur prit du pain pour le bénir, ce qu'il tenait dans ses mains était du pain ; quand il l'eut béni en disant : « Ceci est mon corps, » ce qu'il tenait dans ses mains, ce n'était plus du pain, c'était son propre corps. Le pain avait donc été changé au corps du Seigneur. De même pour le changement du vin au sang du Seigneur.

— Pourtant il reste quelque chose du pain et du vin.

— Oui, sans doute : ce qui paraît; mais sous les apparences il n'y a plus ce qui était le pain et le vin, il y a ce qui est vraiment le corps et le sang du Seigneur. (Voilà tout le dogme de la conversion et de la transsubstantiation, sauf les expressions).

— Ce changement, ne pourrions-nous pas l'appeler « conversion » ?

— Qu'entendez-vous par conversion ?

— Un changement par lequel une chose, cessant d'être ce qu'elle était, en devient une autre.

— Alors, rien de plus juste que d'appeler « conversion » le changement du pain et du vin au corps et au sang du Seigneur, puisque le pain et le vin ont cessé d'être pain et vin pour devenir le corps et le sang du Seigneur.

— Et si nous l'appellions aussi « transsubstantiation » ?

— Que signifie ce mot ?

— Que la substance du pain et du vin...

— Permettez ! La « substance, » qu'entendez-vous par là ?

— La substance, ce qui est, sous les apparences, la réalité du pain et du vin.

— Très bien ; poursuivez.

— « Transsubstantiation » signifie que la substance du pain et du vin est convertie au corps et au sang du Seigneur. Cette expression est-elle exacte ?

— Très exacte, puisque c'est bien la substance du pain et du vin qui est changée ou convertie au corps et au sang du Seigneur ; ce ne sont pas les apparences, puisqu'elles demeurent ; c'est donc ce qui, sous les apparences, est la réalité du pain et du vin.

Pour ce dialogue nous n'avons fait usage que des paroles mêmes de l'institution de la sainte Eucharistie, entendues dans leur sens naturel et obvie, dans le sens qu'elles ont eu nécessairement

pour les apôtres et les premiers fidèles. Nous n'y avons ajouté qu'une définition des mots « conversion » et « transsubstantiation » qu'il fallait bien expliquer, mais qui n'ont absolument rien ajouté à la notion du mystère eucharistique telle qu'on l'eut dès le premier moment. Il est donc bien évident que le dogme n'a pas progressé. En le définissant, l'Eglise n'a fait que l'affirmer tel qu'il a toujours été cru ; en se servant d'expressions et de formules propres à écarter et à proscrire les erreurs, elle n'a fait que le mettre en sûreté.

Sans doute la langue théologique s'est enrichie de quelques expressions qui étaient opportunes et qui restent utiles, et c'est là, de notre côté, un progrès. Certains aspects du dogme ont été particulièrement mis en lumière, certaines conséquences dogmatiques ou morales ont été développées, et c'est encore un progrès ; mais le dogme est resté le même.

Ne nous laissons donc pas abuser par les théories qui se prétendent historiques et critiques, mais qui sont purement rationalistes, c'est-à-dire irraisonnables et anticritiques au premier chef, desquelles il ressortirait que le dogme ne s'est formé que peu à peu et n'est arrivé que progressivement à la perfection qu'il a de nos jours. Ayons toujours présent à l'esprit cet enseignement du Concile du Vatican : « Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut inventum philosophicum proposita est, *humanis ingeniis perficienda*, sed tanquam divinum depositum, Christi Sponsæ tradita, *fideliter custodienda et infallibiliter definienda.* » (Const. *de Fide*, c. IV).

— Soit, dira-t-on ; la méthode que vous défendez peut servir quand on traite avec des catholiques qui admettent la Tradition divine comme complète dès le principe et comme étant la règle de foi toujours suivie par les auteurs ecclésiastiques. Mais quand il faut discuter avec des critiques qui ne sont pas catholiques, cette manière de procéder ne saurait être employée. Ils n'admettent pas la Tradition divine au même sens que nous ; ils ne comprendront pas qu'on se serve de cette Tradition pour fixer le sens des auteurs ecclésiastiques et qu'on cherche leur pensée ailleurs que dans leurs textes mêmes. Ils ne comprendront pas qu'on nie à priori toute évolution du dogme, toute modification, tout perfectionnement ou toute détérioration. N'ayant avec eux aucune base commune, nous ne pourrons édifier à leur adresse et pour les rapprocher de nous aucune démonstration. Il nous faut donc, avec eux, procéder comme si la Tradition divine n'existait pas ou ne s'imposait pas, comme si le dogme subissait, lui aussi, comme les connaissances humaines, la loi du progrès et de l'évolution.

A cette objection, on peut répondre premièrement qu'il y aurait très grand profit à établir historiquement l'existence et l'influence prépondérante de la Tradition, à la leur présenter comme le phare indispensable pour éclairer toute la littérature chrétienne, que ce qui paraît évolution et progrès ne semble tel qu'à la surface, le fond restant perpétuellement identique à lui-même. Ils auraient ainsi une plus juste idée de la doctrine catholique et, la connaissant mieux, ils pourraient s'y intéresser et peut-être s'y affectionner davantage.

En second lieu, à supposer qu'on ne juge pas à propos d'adopter cette méthode apologétique, qu'on veuille les suivre sur le terrain où ils se placent, et qu'on se borne avec eux à des discussions de textes, rien n'est plus nécessaire aux apologistes que de se servir des données de la Tradition divine toujours vivante pour pénétrer le vrai sens des auteurs catholiques. Bien des incertitudes s'évanouiront pour eux ; ils acquerront une certitude qui leur sera très précieuse et très utile pour mettre en lumière le vrai sens des auteurs à l'aide de leurs textes mêmes. L'à-priori traditionnel de leur conviction leur permettra de donner plus de force à l'à-posteriori scientifique de leurs critiques et de leurs raisonnements. Ils auront plus de sagacité pour découvrir les indices du vrai sens des passages difficiles, et plus d'habileté à les faire valoir.

De plus, et surtout, ils éviteront le danger très grand de se laisser entraîner hors de la voie par les théories spécieuses et par les insinuations captieuses de leurs adversaises. Ils ne leur feront pas les concessions outrées qui sont à déplorer de la part d'auteurs catholiques. Ils ne seront pas exposés à tomber, moins bas sans doute, dans l'abîme de M. Loisy qui, prétendant ne faire que de l'histoire, en vient à ruiner tous les dogmes auxquels il touche.

L'apologiste chrétien n'est sûr que s'il s'appuie en connaissance de cause sur la Tradition divine, toujours conservée par l'Eglise et par laquelle seule il peut connaître le vrai sens des Ecritures et des écrits catholiques, la vraie et immuable doctrine des dogmes.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Plusieurs hommes de ma paroisse adonnés au vin ne peuvent pas venir à la messe sans rester ensuite toute la journée à l'auberge et boire à qui mieux mieux. Comme le ménage souffre d'une pareille conduite, et qu'il s'ensuit entre mari et femme des disputes, les hommes se décident à manquer la messe pour ne pas avoir l'occasion de dépenser l'argent, et les femmes abondent dans ce sens. Je dis qu'une pareille manière d'agir n'est pas sérieuse ni chrétienne.

Qu'en pensez-vous ? Dois-je refuser l'absolution à ces hommes, s'ils ne veulent pas se corriger ? Ils ne viennent se confesser qu'à Pâques, et encore par pure formalité, pour faire comme les autres. Si on les refuse, ou bien ils iront chercher l'absolution ailleurs, ou bien ils ne viendront pas du tout.

Ces hommes ne font pas cela par malice, certainement; mais ils ont une grande indifférence en fait de religion.

R. — D'après l'adage communément reçu : *Ecclesia non obligat cum magno incommodo*, tous les théologiens admettent qu'un inconvénient *notable*, plusieurs même disent *médiocrement grave*, soit par rapport aux biens spirituels, soit par rapport aux biens matériels, doit être regardé comme une raison suffisante pour exempter de l'assistance à la messe le dimanche. Tous ajoutent aussi qu'il faudrait une raison bien plus grave pour exempter habituellement de l'assistance à la messe dominicale que pour en exempter rarement et comme accidentellement.

Dans le cas qui nous est soumis, il est certain que les dépenses que font ces hommes adonnés au vin en restant toute la journée du dimanche à l'auberge est un inconvénient matériel assez grave, et que l'ivresse et les disputes qui s'ensuivent dans le ménage sont des péchés ou mortels, ou du moins assez graves, et par conséquent un inconvénient spirituel bien plus notable encore que l'inconvénient matériel. C'est pourquoi si ces hommes ne pouvaient pas les éviter en allant à la messe le dimanche, on pourrait bien dire qu'ils en sont dispensés. Mais comme ils pourraient fort bien les éviter, s'ils le voulaient, ils ne peuvent pas sous ce rapport se regarder comme exemptés de l'assistance à la messe, d'autant plus qu'alors il s'agirait pour eux d'une exemption habituelle, pour laquelle il faut, comme nous l'avons dit, une raison bien plus grave.

Puis on pourrait bien ajouter que le remède serait pire que le mal. Car si ces hommes cessent habituellement d'aller à la messe le dimanche, ils perdront en même temps peu à peu toutes leurs habitudes religieuses, ils cesseront bientôt de faire leurs prières le matin et le soir, puis de se confesser et de faire leurs pâques. Et que feront-ils le dimanche ? Pour ne pas s'ennuyer, ils s'adonneront au travail et feront un autre péché; et encore par là seront-ils vraiment exempts du péché d'ivresse et de disputes? C'est bien douteux ; car après avoir travaillé toute la matinée, se rappelant que c'est le dimanche, ils voudront dans l'après-midi faire un petit tour au bourg et le cabaret les appellera; y étant entrés plus tard, ils y resteront aussi plus tard le soir; ou s'ils n'y vont pas le dimanche, ils iront peut-être en semaine, et les disputes de ménage n'en seront alors que plus vives.

Mais s'il y avait quelques dimanches où ils prévoyaient des occasions plus fortes, plus tentantes et où ils se sentaient eux-mêmes plus faibles, malgré la bonne résolution qu'ils pourraient prendre en partant, nous admettrions volontiers, comme il ne s'agirait alors que de quelques cas exceptionnels et rares, qu'ils pourraient être dispensés de l'assistance à la messe ces jours-là.

Nous arriverions, croyons-nous, au même résultat, en recourant à d'autres principes théologiques pour résoudre notre cas. On peut en effet regarder pour vos hommes le cabaret comme une occasion prochaine de péché, lorsqu'ils vont à la messe le dimanche. S'il s'agissait d'une occasion prochaine volontaire, ils seraient tenus de s'en séparer et de ne pas aller au bourg ou à la ville. Mais il s'agit d'une occasion prochaine nécessaire, puisque la loi ecclésiastique les oblige d'aller à la messe le dimanche. Or on admet bien que pour échapper à une occasion prochaine très mauvaise à laquelle on se laisserait aller par faiblesse, on peut *quelquefois*, si le plus grand bien le demande, négliger un commandement de l'Eglise, mais pas *habituellement;* et alors on est tenu au moins de prendre des moyens pour rendre éloignée l'occasion qui sans cela serait prochaine. Mais quels moyens indiquer ici? Nous le dirons à la fin.

Quant aux femmes, qui ne peuvent rien sur leurs maris une fois qu'ils sont partis, et qui savent bien qu'ils dépenseront un argent nécessaire ou du moins bien utile au ménage, et qu'ils reviendront ivres et qu'elles et leurs enfants auront à en souffrir, nous croyons qu'elles ont une raison bien suffisante pour ne pas exhorter leurs maris à aller à la messe le dimanche. Nous n'oserions même pas trop les blâmer, si elles leur disaient parfois qu'ils feraient bien mieux de rester chez eux que d'aller à la messe pour ne revenir que le soir en état d'ivresse et après avoir dépensé beaucoup d'argent. Si surtout il n'y avait qu'une messe dans la paroisse et qu'il fût nécessaire que quelqu'un restât à la maison pour les enfants ou les bestiaux, les femmes alors feraient très bien d'engager leurs maris à rester même plus souvent qu'à leur tour, et à les laisser aller elles-mêmes à la messe à leur place.

Quant aux curés, que doivent-ils faire lorsque ces hommes se présentent à confesse pour faire leurs pâques? Assurément s'ils étaient, après toutes les exhortations préparatoires possibles, encore certainement mal disposés, ils ne devraient pas les absoudre. Mais ce n'est pas là l'ordinaire, c'est tout au plus une rare exception, car, ainsi qu'on nous le dit, chez ces hommes ce n'est pas malice, c'est l'habitude, c'est faiblesse ; et il ne doit pas être très difficile de les bien disposer, au moins pour le moment où ils recevront l'absolution et feront leur communion. Les confesseurs sont donc obligés de chercher à les bien disposer et de leur donner ensuite l'absolution; et même s'ils étaient encore douteusement disposés, nous croyons qu'ils devraient leur donner l'absolution sous condition plutôt que de les refuser, d'autant plus qu'en communiant ils ne feront certainement pas un sacrilège, car eux se croient toujours suffisamment disposés. Tandis que refuser les hommes, surtout en masse, au moment de Pâques, serait à nos yeux le pire de tous les remèdes, car bientôt les hommes cesseraient absolument de faire leurs pâques, puis d'aller à la messe, puis de faire leurs prières, et chercheraient à empêcher même leurs femmes et leurs enfants de suivre leurs pratiques religieuses; le curé perdrait également toute autorité sur eux,

et des paroisses encore relativement bonnes pourraient ainsi devenir bien vite très mauvaises.

Mais quels moyens prendre ou suggérer pour remédier au mal? D'abord il n'est point sûr que ces hommes, en agissant comme ils font, commettent toujours un grand péché; ils n'ont point mauvaise intention, ils ne veulent point s'enivrer, ils y sont amenés peu à peu, presque sans s'en douter, et souvent ne croient pas avoir commis un péché mortel. Raison de plus pour ne pas les refuser et les renvoyer sans absolution. Mais le confesseur doit insister beaucoup sur la contrition pour les disposer à l'absolution, leur faire promettre sérieusement de mieux faire, et chercher à donner de l'énergie à leur volonté, afin qu'au moins pour le moment ils soient bien disposés, et que pendant quelque temps ils fassent réellement mieux : ce serait toujours cela de gagné. Puis le curé de la paroisse ferait bien de suggérer aux femmes de faire naître des occasions pour forcer leurs maris à revenir de suite ou presque de suite après la messe à la maison, où des amis les attendraient, ou bien où il y aurait quelque chose à faire; ou bien encore de proposer pour l'après-midi quelque promenade ou quelque voyage en famille chez des amis ou des parents qui à leur tour viendraient un dimanche l'après-midi chez ceux qui les ont visités. — Il y a des prêtres qui ont pu créer des Cercles d'hommes ou des lieux de réunions chez des personnes raisonnables, où l'on s'amuse très honnêtement sans jamais s'enivrer et sans dépenser beaucoup. — Il en est d'autres qui les attirent chez eux dans une salle du presbytère aménagée pour cela, et ces hommes vont même aux vêpres. — Enfin, c'est à chacun de voir ce qu'il pourra faire, mais en prenant cette ferme résolution : « Il faut que j'arrive à quelque chose pour les hommes, et j'y arriverai, car je ne me découragerai pas. »

Q. — 1° Un député meurt et je trouve dans un journal cette annonce :

« M. X... a été enterré au cimetière de S. avec le concours du Pasteur B... Il n'y eut aucun discours, la cérémonie religieuse ayant eu lieu au temple.

« Mercredi matin, à 8 heures, une messe sera célébrée à la cathédrale pour le repos de l'âme de M. le député X..., car si le député était protestant, sa famille est catholique. Les amis de la famille sont priés de considérer le présent avis comme une invitation. »

Peut-on annoncer de cette façon une *messe* pour le repos de l'âme d'un *hérétique mort dans l'hérésie?*

2° On vient me demander de dire des messes pour un *juif défunt*. J'objecte que je ne puis avoir cette intention unique. On me répond qu'on avait préalablement consulté un autre prêtre, lequel avait dit qu'on pouvait *privatim* célébrer la messe à l'intention de ce défunt, mort dans l'*infidélité*.

Je n'ai plus fait d'objection, mais j'ai consulté Gury et Marc et je n'ai pu être convaincu que je pouvais dire la messe pour ce défunt. Je dis alors les messes pour tous les défunts de la famille, parmi lesquels défunts il y a des catholiques et des juifs. Pouvais-je faire mieux?

R. — Ad I. Il y a deux choses à distinguer dans le cas : l'*offrande* du sacrifice de la messe pour un protestant décédé, et l'*annonce* de cette messe dans les journaux de la région.

Avant de résoudre ces deux difficultés, il faut établir la situation juridique des protestants au point de vue religieux.

Comme *hérétiques*, les protestants encourent la première des excommunications réservées spécialement au Souverain Pontife par la constitution *Apostolicæ Sedis;* mais ils sont regardés comme excommuniés *tolérés* tant qu'un décret n'aura pas déclaré que tel individu a encouru telle excommunication et qu'il doit être évité.

1° Peut-on *offrir* le sacrifice de la messe pour les *excommuniés?* — Tous les auteurs s'accordent à dire qu'il n'est pas permis d'offrir le sacrifice de la messe pour les excommuniés *vitandi*, c'est-à-dire pour ceux que le Saint-Siège a déclaré par un décret particulier avoir encouru telle excommunication et devoir être évités [1].

Pour les excommuniés *tolérés*, ils sont encore privés du saint sacrifice au nom de l'Eglise, selon Suarez, parce que l'excommunication leur enlève tout droit aux suffrages communs, et que Martin V, en les tolérant, a eu en vue la liberté des fidèles, et non leur avantage propre.

L'autre opinion, qui est soutenue par De Lugo, est plus probable, parce que la bulle de Martin V permet aux fidèles de communiquer, même *in divinis*, avec les excommuniés *tolérés* [2].

Comme cette opinion est plus probable, on peut la suivre en pratique et offrir le sacrifice de la messe pour des hérétiques non dénoncés.

2° Peut-on offrir *publiquement* une messe pour un hérétique en guise de service de sépulture? — Le bref de Grégoire XVI, du 9 juillet 1842, à l'abbé de Scheyern, en Bavière, va nous servir de guide. En rétablissant l'abbaye, le roi qui était catholique y avait mis comme condition l'obligation de célébrer un service funèbre au jour du décès de la reine et du sien, ainsi que de ses successeurs. De plus, chaque année un service anniversaire devait être célébré au jour de la mort du dernier décédé.

Les religieux avaient cru pouvoir accepter cette clause, bien que la reine fût hérétique, pensant qu'ils offriraient le sacrifice de la messe *pour tous les membres de la famille royale en général* et rendraient ainsi licite leur participation aux funérailles d'un hérétique. Grégoire XVI condamna cette manière d'agir :

Nos igitur sanctissimæ insistentes Ecclesiæ regulis, respondemus, intentionem illam offerendi divinum sacrificium seu alias preces pro defunctis e catholica regia familia universis, haudquaquam satis esse ad cohonestandum, publici funeris causa, quod pro acatholica persona nominatim postulatum est, et in ejus obitus aut annua die celebratur... Nec enim permittere possumus, ut ullo modo fraus fiat prohibitioni illi, quæ in catholica ipsa doctrina innititur, *de sacro funere pro defunctis acatholicis non celebrando* [3].

[1] *Ami*, 1904. p. 700.
[2] S. Alph., *de Euchar.*, n. 309; *de Censuris*, n. 164.
[3] Bucceroni, *Enchiridion morale*, p. 10.

Nous concluons de là que, si les ministres de l'Eglise peuvent, d'après l'opinion de saint Alphonse, offrir le sacrifice de la messe pour les hérétiques tolérés, ils ne peuvent pas annoncer cette messe publiquement en chaire ou au moyen des journaux qui dépendent d'eux.

Cette défense atteint-elle les personnes de la famille qui désirent manifester leur foi et se déclarer chrétiennes, bien qu'il y ait des hérétiques dans leur parenté ? — Nous n'avons pas d'éléments pour résoudre la question. Aussi, en l'absence d'un décret positif les atteignant, nous ne les condamnerions pas de faire connaître à leurs amis l'heure de la messe qui sera dite pour un hérétique toléré et d'employer pour cela la voie du journal.

Ad II. Vous avez parfaitement interprété la loi de l'Eglise en refusant de célébrer la messe pour un *juif* défunt. Les Juifs ne sont pas *baptisés*, et, à cause de cela, ils rentrent dans la catégorie des *infidèles*.

Or, pour ce qui est des infidèles morts sans baptême, l'Eglise ne permet pas de leur appliquer la messe, ainsi que l'a déclaré la S. C. de la Propagande le 12 septembre 1645 : « Si in illo regno (Sinarum) licebit Christianis orare et sacrificium facere Dno Deo nostro pro suis defunctis qui in sua infidelitate ab hac vita discedunt ? — Resp. *Si vere in infidelitate decedunt, omnino non licere* [1]. »

Pour l'Eglise, qui ne juge pas *de internis*, tous ceux qui n'ont pas reçu le baptême, ou qui, du moins, n'en ont pas manifesté le désir avant leur mort, sont décédés *in infidelitate*.

En disant la messe pour *tous les défunts* de la famille qui en ont besoin, vous remplissez suffisamment l'intention des donateurs. Mais l'application du fruit de la messe se fait différemment, suivant que vous priez pour les catholiques en union avec l'Eglise, ou pour le Juif.

En tant que vous offrez le sacrifice *au nom de l'Eglise* et que vous accomplissez les cérémonies instituées par elle, vous ne pouvez l'offrir pour ceux à qui l'Eglise refuse ses prières publiques et ses suffrages communs, c'est-à-dire que vous ne pouvez ni prononcer leurs noms, ni faire mémoire d'eux pendant les prières qui accompagnent le sacrifice. Cette réserve comprend d'abord les fruits mêmes des rites institués par l'Eglise, et de plus l'oblation même du corps et du sang de Jésus-Christ qui se fait par la prière publique ou par les paroles mêmes récitées pendant les cérémonies [2].

En tant que vous offrez *en votre nom propre*, vous pouvez appliquer le sacrifice à tous et à chacun, par conséquent aussi à l'âme d'un Juif décédé, pour le cas où il aurait été dans la bonne foi, ou bien aurait fait un acte de contrition parfaite avant de mourir.

[1] Bucceroni, *Ibid.* — Cf. *Ami*, 1903, p. 511.
[2] *Ami*, 1904, p. 700.

Quelle est l'étendue de cette application ? Elle comprend l'application du sacrifice que le prêtre fait en son nom propre et la prière mentale qui accompagne les prières vocales ; mais elle ne va pas jusqu'à autoriser l'application de ce qui se fait au nom de l'Eglise.

Pouvez-vous faire mémoire du Juif décédé au *Memento* des morts ? D'une part on peut le nier, parce que ce souvenir est fait au nom de l'Eglise ; d'autre part, on peut l'affirmer, parce que cette prière se fait en secret et les noms sont laissés au libre choix du célébrant. De Lugo se prononce pour cette dernière opinion, qu'il regarde comme plus probable [1].

En vous donnant ces explications, nous avons eu pour but de justifier dans la réponse du premier prêtre consulté ce qu'il y a de vrai.

Q. — 1° La crainte grave excuse des censures. Ce principe s'applique-t-il au cas de l'*Absolventis complicem, extra mortis periculum*, ad vitandam infamiam *sive pœnitentis, sive confessarii ?*

2° S'il n'y a pas censure, l'absolution du péché *complicitatis* est-elle valide *(ex parte ministri) ?*

3° Je suppose que le pénitent, au lieu de recourir à un confesseur autorisé, se soit mis *ex industria* dans la nécessité urgente de s'adresser à l'autre, soit qu'il ait agi de lui-même, soit qu'il ait agi sur l'indication du complice.

Si, une fois la nécessité survenue, ce pénitent change de dispositions et se repent même de sa ruse coupable, peut-il être absous ?

R. — Voici la teneur de la dixième censure spécialement réservée au Souverain Pontife : « Absolventes complicem in peccato turpi, etiam in mortis articulo, si alius sacerdos, licet non approbatus ad confessiones, sine aliqua gravi exoritura infamia et scandalo, possit excipere morientis confessionem. » C'est une censure extraordinaire fondée sur le péril des âmes, et il est à remarquer, ainsi que l'admettent tous les théologiens d'après différentes décisions, qu'elle n'est pas seulement spécialement, mais *très spécialement* réservée, à ce point que ceux mêmes à qui a été donnée la faculté d'absoudre des censures même spécialement réservées au Souverain Pontife, n'ont pas pour cela le droit d'absoudre de celle-ci, à moins qu'il n'en soit fait mention expresse dans leur feuille de pouvoir.

Ad I. Il nous semble qu'on pourrait très bien nier le *suppositum* du cas. En effet, en dehors de l'article de la mort qui est clairement indiqué dans la bulle pontificale, nous ne voyons pas comment il pourrait y avoir vraiment crainte grave d'infamie : comme personne ne peut pénétrer dans le secret absolu du confessionnal, le prêtre qui s'y trouverait en face d'un complice peut très bien lui dire, sans qu'il y ait aucune infamie à redouter ni pour lui ni pour le pénitent, qu'il n'a aucun pouvoir pour absoudre de ce péché.

[1] De Lugo, *Disp.* 19, sect. 10, n. 185.

En tout cas, nous devons admettre qu'ici la crainte grave, si elle pouvait exister, n'excuserait pas de la censure portée contre celui qui absoudrait son complice, parce que, ainsi que le disent tous les théologiens, la crainte grave n'excuse point de la censure dans les cas où le bien commun demande qu'elle soit encourue même avec cette crainte grave : autrement ceux qui acceptent le duel n'encourraient presque jamais de censure. Or, si la crainte n'excuse point de la censure portée contre les duellistes, à plus forte raison ne doit-elle pas excuser de la censure portée contre l'absolution du complice, censure à laquelle l'Eglise semble tenir plus qu'à toutes les autres. D'ailleurs, afin qu'on ne puisse se faire illusion à ce sujet, le Souverain Pontife a pris soin d'indiquer lui-même le seul cas, celui de l'article de la mort, où elle pourrait en excuser.

Ad II. Dans les cas mêmes où il n'y aurait pour le prêtre aucune censure, comme par exemple s'il y avait chez lui ignorance invincible, l'absolution du péché de complicité serait nulle. Pour s'en convaincre il suffit de citer les termes de la constitution de Benoît XIV :

Hac nostra in perpetuum valitura sanctione... omnibus et singulis sacerdotibus tam sæcularibus quam regularibus, cujuscumque ordinis ac dignitatis, tametsi alioquin ad confessiones audiendas approbatis, et quovis privilegio et indulto, etiam speciali expressione et specialissima nota et mentione digna suffultis, auctoritate apostolica et nostræ potestatis plenitudine interdicimus et prohibemus, ne aliquis eorum extra casum necessitatis extremæ, nimirum in ipsius mortis articulo, et deficiente tum quocumque alio sacerdote qui confessarii munus obire possit, confessionem sacramentalem personæ complicis in peccato turpi atque inhonesto contra sextum decalogi præceptum commisso, excipere audeat, sublata præterea illi ipso jure quacumque auctoritate et jurisdictione ad qualemcumque personam ab hujusmodi culpa absolvendam, adeo quidem ut absolutio, si quam impertierit, nulla et irrita omnino sit, tanquam impertita a sacerdote qui jurisdictione ac facultate ad valide absolvendum necessaria privatus existit, quam ei per præsentes has nostras litteras adimere intendimus ; et nihilominus si quis confessarius secus facere ausus fuerit, majoris quoque excommunicationis pœnam, a qua absolvendi facultatem nobis solis, nostrisque successoribus duntaxat reservamus, ipso facto incurrat...

Suit l'explication de l'exception pour le moment de la mort. Comme on le voit donc, c'est d'abord l'impuissance absolue d'absoudre, et l'invalidité de l'absolution, si elle était donnée, qui sont prononcées ; l'excommunication ne vient qu'après, par conséquent l'impuissance absolue d'absoudre ne dépend pas d'elle.

Ad III. Comme il s'agit ici de l'article de la mort, quand bien même le complice se serait mis par sa faute, ou par celle du prêtre complice, dans la nécessité de se confesser à lui, celui-ci pourrait, si le pénitent change de disposition et se repent même de sa ruse coupable, lui donner validement l'absolution, ainsi que Benoît XIV l'explique à la fin de sa constitution, parce que l'Eglise ne veut pas que dans le moment d'extrême nécessité le coupable, quelque grande qu'ait été sa faute, périsse s'il se repent. Ce qui n'empêche pas, comme le dit encore la constitution bénédictine, que le prêtre, par la faute de qui cela arriverait, ne soit très gravement coupable devant Dieu, et même tombe dans l'excommunication, s'il se feint un danger d'infamie qui n'existe réellement pas.

Q. — Il est dit dans un livre sur la vie religieuse par le P. Gautrelet, qu'un supérieur religieux ne peut commander *in nomine obedientiæ* que pour les articles relatifs aux vœux et spécialisés dans le Livre des Règles.

Ceci étant : 1° Est-ce qu'un supérieur *religieux* peut en public commander *in nomine obedientiæ* à un de ses religieux, v. g., de prêcher une retraite, défendre à un convalescent une espèce d'aliment qui convient à son estomac, et commander de faire des choses qui n'ont aucun rapport avec les articles des vœux ?

2° Est-ce qu'un supérieur *ecclésiastique* peut commander au nom de l'obéissance pour les cas déjà mentionnés ?

3° Quelle serait la gravité de la faute d'un religieux qui refuserait d'obéir dans les cas précités ?

4° Est-il prudent pour des supérieurs, soit religieux, soit ecclésiastiques, d'avoir recours en tout et pour tout à l'axiome : *in nomine obedientiæ ?* N'est-ce pas plutôt un abus qu'un droit ?

R. — Bien qu'il s'agisse de religieux *strictement dits*, comme l'indique le renvoi au livre du P. Gautrelet, nous demanderons aux *Normæ* la définition du vœu d'obéissance, parce que les principes généraux sont les mêmes pour le vœu simple et le vœu solennel.

L'art. 132 le définit : « Per votum obedientiæ soror assumit obligationem obediendi præcepto legitimi Superioris in iis quæ pertinent directe vel indirecte ad vitam Instituti, hoc est ad observantiam votorum et constitutionum. »

C'est ce que dit Ferrari, pour les religieux à vœux solennels : « Vi voti obedientiæ Regularis tenetur proprio ac legitimo Prælato præcipienti secundum regulam et constitutiones Ordinis [1]. »

I. *Quel est l'objet du commandement ?* — Toutes les choses qui sont nécessaires, soit directement, soit indirectement, à la vie de l'Institut et qui sont contenues dans les règles et les constitutions de l'Ordre. Les supérieurs n'ont pas un pouvoir *absolu*, mais simplement le moyen de promouvoir l'observation de la règle ; en dehors de cela, leur commandement est de nulle valeur, parce qu'il n'a aucune base.

Il suit donc de là qu'ils ne peuvent commander : 1° *Contra regulam*, en imposant des travaux ou des ministères que la règle défend, par exemple de prendre la direction d'une paroisse, ou d'un séminaire, ou la charge de professeur dans les Universités, etc., pour les Ordres où la règle le défend.

2° *Supra regulam*, en imposant des ministères ou des travaux que la règle n'a pas prévus, parce qu'ils étaient trop difficiles, vu le but qu'on se proposait dans l'Institut, par exemple les austé-

[1] Ferrari, *De Statu religioso*, Rome, 1899, p. 172.

rités des Ordres les plus rigides, les services dans les hôpitaux publics en cas d'épidémie, etc.

3° *Prœter regulam*, en imposant des travaux ou des ministères que l'Ordre n'a pas prévus dans ses règles comme but à atteindre, par exemple le départ pour les missions dans les Instituts qui n'ont pas les missions en vue, etc.

II. *Comment doit être donné le commandement pour que le sujet soit obligé d'obéir* sub peccato gravi ? — Les *Normæ* répondent :

ART. 135. — Vi voti tenetur soror obedire tunc tantum cum legitimus Superior præcipit expresse in virtute obedientiæ, vel sub formali præcepto, aut verbis æquivalentibus, juxta proprias constitutiones.

ART. 136. — Raro, caute ac prudenter Superiorissæ præcipiant in virtute sanctæ obedientiæ, et nonnisi *ex gravi causa*. Expedit præterea, ut formale præceptum imponant in scriptis, vel saltem coram duobus testibus.

1° Il faut une matière *grave*, comme l'indiquent les mots *ex gravi causa* et l'enseignent les canonistes. « Respondemus, dit Ferrari, votum illud graviter obligare quoties gravis est materia præcepti ; superiores autem nihil debere formaliter præcipere, nisi, attentis circumstantiis, de re magni momenti agatur [1]. » Le P. Piat exige aussi une matière *grave*, ordinairement du moins [2].

2° Il faut une *manifestation certaine de l'intention du supérieur* de vouloir obliger *sub gravi*, et en vertu du vœu d'obéissance. Or, cette manifestation de la volonté du supérieur varie suivant les Ordres ; chaque individu doit donc en connaître les règles.

D'après les constitutions des Jésuites [3], aucun précepte du supérieur n'oblige *sub levi aut sub gravi*, si le supérieur n'emploie les expressions : « *Au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, ou *en vertu de l'obéissance, je vous commande telle chose.* » On regarde comme n'obligeant pas *sub peccato* les termes : « *Je vous commande, je vous ordonne, je vous impose strictement de faire telle chose ; je vous fais le précepte de... etc.* [4]. »

Chez les Frères Mineurs, au contraire, l'emploi du mot *præcipio*, et, à plus forte raison, l'emploi des mots *per obedientiam* indique le précepte. Il n'en est pas de même des termes : *Faites ceci ou cela*, que l'on considère comme renfermant seulement une obligation *sub levi* [5].

Chez les Clercs réguliers de Saint-Paul, les mots *mando, jubeo*, indiquent uniquement l'intention de commander *sub levi* [6].

3° Ce n'est que *rarement*, et ordinairement par *écrit* ou en présence de *deux témoins*, que les préceptes graves *in nomine obedientiæ* doivent être donnés aux sujets.

On dit *rarement*, parce que la matière grave au point de faire l'objet d'un péché mortel se rencontre rarement. D'autre part, si le supérieur est prudent, il doit ménager la conscience de ses inférieurs et prévoir le cas d'un refus possible ; et aussi ménager son autorité en ne l'exposant pas sans raison sérieuse à un mépris.

L'emploi d'un écrit ou de deux témoins, quoique n'étant pas absolument nécessaire pour la validité du précepte, est cependant à conseiller, *expedit*, afin de permettre au supérieur d'établir juridiquement l'existence du précepte en cas de contestation de la part du religieux. Rien ne s'oppose à ce qu'il soit public.

Ces principes posés, nous allons donner la solution des difficultés.

Ad I. 1° Le commandement relatif à la prédication d'une retraite est licite ou non suivant que la prédication des retraites rentre ou non dans les attributions de l'Ordre.

2° La défense faite à un convalescent au sujet d'un aliment qui convient à son estomac, est licite ou non, selon qu'elle est dans le sens des constitutions ou qu'elle s'en éloigne, les divers Ordres ayant des pratiques différentes pour le soin des malades.

3° Le commandement de faire des choses qui n'ont aucun rapport avec les vœux est nul de plein droit et les inférieurs ne sont pas tenus à l'observer.

Ad II. Par supérieur ecclésiastique, on comprend uniquement l'Ordinaire. Ses pouvoirs sont déterminés par la loi générale de l'Eglise.

Pour les prêtres, l'obéissance ne porte que sur l'observation des statuts diocésains. Quant aux préceptes *personnels*, l'évêque ne peut les employer que selon les règles tracées dans l'*Instruction* de la S. C. des Evêques et Réguliers, du 14 juin 1882.

Ad III. C'est au religieux lui-même à répondre, en considérant la matière du précepte elle-même, et l'intention du supérieur en l'imposant.

Ad IV. Les *Normæ* répondent : « *Raro, caute ac prudenter* Superiorissæ præcipiant in virtute sanctæ obedientiæ. » Bien plus, elles conseillent, sinon ordonnent, aux supérieures locales, surtout des maisons peu importantes, de s'abstenir de formuler un précepte *sub obedientia* : « ART. 137. Superiorissæ locales, præsertim parvarum domorum, ab imponendis formalibus præceptis se abstineant. » Ces réserves ne sont pas à dédaigner par les Réguliers.

Q. — Le 2 mai 1905, S. S. Pie X a accordé à *une prière pour connaître sa vocation* : « O mon Dieu, vous le Dieu de sagesse et de conseil, qui voyez dans mon cœur, etc..., » une indulgence de 300 jours **une fois par jour**. (*Ami* du 13 juillet 1905).

L'*Annuaire pontifical* de Mgr Battandier (année 1906) ajoute qu'il y a aussi *une indulgence plénière* pour ceux qui l'auront récitée pendant ***neuf jours***. **Est-ce exact?**

[1] Ferrari, *Ibid.*, p. 174.
[2] Piat de Mons, *Prælectiones juris regularis*, t. I, p. 291, q. 13.
[3] Part. VI, cap. 6.
[4] Sanchez, *In præcepta Decalogi*, lib. VI. cap. IV, n. 70. — Pellizzarius, *Manuale regularium*, Tract. IV, cap. IV, n. 161.
[5] Albertus a Bulsano, *Expositio regulæ FF. Minorum S. Francisci*, § CLXXVI, n. 2. — Politius, *Expositio in Regulam Seraph. Patriarchæ S. Francisci.* — Piat de Mons, *Prælectiones juris regularis*, t. I, p. 292.
[6] Ferrari, *De Statu religioso*, 1899, p. 175.

R. — La requête pour obtenir la concession de l'indulgence en question portait bien une demande d'une indulgence plénière pour ceux qui la réciteraient pendant une neuvaine, moyennant la confession et la communion pendant un des jours de la neuvaine : « l'indulgenza di trecento giorni una volta al giorno, e la *plenaria* se, dopo averla recitata per lo spazio d'una novena, in uno dei nove giorni si accosterano ai SS. sacramenti della confessione e della communione... [1]. »

Mais la concession ne parla pas de l'indulgence *plénière*, mais uniquement de l'indulgence *partielle* : « Devote recitantibus hanc precem *300 dierum indulgentiam concedimus semel in die* lucrandam. » Or, c'est une règle d'interprétation des indults qu'il faut, pour juger de leur étendue, examiner non pas les termes de la requête, mais ceux de la concession.

Tel est le motif pour lequel nous n'avons parlé que de l'indulgence partielle.

Les *Analecta ecclesiastica* se prononcent dans le même sens : « *Indulgentia 300 d. conceditur recitantibus precem ad obtinendam rectam electionem proprii status.* »

Nous croyons, à cause de cela, devoir maintenir notre leçon, qui est appuyée sur le contexte et l'interprétation canonique.

Q. — Y a-t-il une formule spéciale de bénédiction pour la Croix de la bonne mort accordée récemment par Pie X et que tout prêtre peut bénir ?

R. — Vous voulez parler sans doute du *Crucifix du Pardon* [2]. Il n'y a dans le rescrit de concession aucune formule spéciale pour la bénédiction du Crucifix du Pardon, que tout prêtre peut bénir.

Comment doit-il s'y prendre pour faire cette bénédiction ? — Quand il n'y a pas de formule spéciale pour appliquer aux objets les indulgences que l'Eglise accorde à leur occasion, on se contente, si l'on veut, de faire sur eux le signe de la croix avec la main en ayant l'intention de les bénir : c'est ce qui résulte de plusieurs décrets de la S. C. des Rites, notamment des numéros 281, ad 5 ; 313, ad 2 ; 401 [3].

Assurément il n'est pas défendu au prêtre d'employer la formule générale pour la bénédiction des crucifix qui se trouve au Rituel [4], ou encore de faire sur le crucifix le signe de la croix avec la main en disant : *In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*, et de l'asperger ensuite d'eau bénite ; mais nous ne croyons pas à la nécessité ni d'une formule, ni de l'eau bénite, parce qu'il s'agit d'une *application d'indulgence*. De fait, cette bénédiction par un simple prêtre permet de gagner plusieurs indulgences moyennant l'accomplissement des œuvres prescrites.

[1] *Analecta ecclesiastica*, 1905, p. 212.
[2] Voir *Ami* 1906, p. 415.
[3] Beringer, *Les Indulgences*, 1905, t. I, p. 462.
[4] Rituel, tit. VIII, c. XXIV.

LITURGIE

Q. — Un prêtre affligé d'un panaris au pouce de la main droite et ne pouvant se servir de ce doigt, a dit pendant un certain temps la sainte messe en se servant de l'index et du médius pour tenir la sainte hostie et donner la sainte communion.

Cette manière de faire est-elle licite ?

R. — D'après Lehmkuhl, « irregularis ex defectu manuum est... *b)* qui caret solo pollice, aut *c)* indice, *d) qui eorum usum impeditum habet* [1] », et Scavini fait remarquer qu'on ne peut en leur lieu et place se servir des autres doigts que si l'on a obtenu dispense [2].

D'où le prêtre affligé d'un panaris ne pourrait dire la messe sans dispense, s'il lui est impossible de tenir la sainte hostie avec l'index et la seconde phalange du pouce malade.

Pour donner la sainte communion aux fidèles, il devrait, à défaut de dispense, se servir de la main gauche, et non pas de l'index et du médius de la main malade.

Q. — Dans notre diocèse, le dimanche de la Septuagésime, qui tombe l'an prochain le 27 janvier, déplace la fête de la Sainte-Famille, laquelle, en vertu d'un indult particulier au diocèse, est reportée au lendemain lundi, premier jour libre et veille de la fête de l'Oraison de Notre-Seigneur.

Ces deux fêtes étant toutes les deux secondaires, et, ce semble, *de eodem objecto*, ne faudrait-il pas les partager à partir du capitule, ou bien peut-on, doit-on donner toutes les 1res vêpres à la Sainte-Famille, parce qu'il y est question non seulement de Notre-Seigneur, mais encore de la sainte Vierge et de saint Joseph, comme le disaient volontiers certains rubricistes que j'ai pu consulter ?

R. — Si les deux fêtes en question, outre qu'elles ont Notre-Seigneur pour sujet, avaient un objet commun, les Vêpres, à grade égal, seraient entièrement de l'office du jour sans mémoire du suivant. Mais ici l'objet étant différent, c'est-à-dire l'une des fêtes honorant Notre-Seigneur vivant à Nazareth, et l'autre l'honorant souffrant dans sa Passion, les Vêpres se partagent *a Capitulo*.

Q. — Malgré l'abolition du Concordat, on continue en Orient de prier pour la République, en chantant après la postcommunion : *Domine, salvam fac Galliarum gentem*. Après cela le prêtre se retourne et chante : *Dominus vobiscum*, les oraisons du jour et enfin l'oraison *Defende*, « pro congregatione et familia. »

1° Tout cela est-il bien liturgique ?

2° Peut-on chanter l'oraison *Defende* quand on chante une messe de la sainte Vierge, puisque le nom de la sainte Vierge s'y trouve ?

R. — L'abolition du Concordat n'étant pas le fait de l'Eglise, le Pape protestant, au contraire, contre son injuste suppression de la part du gouvernement français, vous devez continuer à prier

[1] *Theologia moralis*, tom. II, n. 1023.
[2] *Theologia moralis*, tom. IV, n. 327.

comme par le passé pour la République. *Per quas causas res nascitur, per has et dissolvitur.* Vous disiez ces prières en vertu d'un ordre reçu de votre Ordinaire ; lui seul a mission de les faire cesser ou de vous en dispenser.

Mais les jours où l'on dit l'oraison *A cunctis* ou une messe de la sainte Vierge, peut-on chanter la collecte *Defende* prescrite pour la circonstance ? — Si cette oraison était une oraison commandée, comme celles qui se disent avant l'Epître, à la Secrète et après la Communion, on devrait l'omettre selon l'axiome *Non bis in idem,* et en vertu du décret n. 3767, ad XXIV. Mais ici nous sommes en présence d'une oraison qui ne fait point partie de la messe proprement dite, et qui dès lors est extra-liturgique.

Nous croyons donc qu'on peut la chanter en la circonstance, comme, au Bréviaire, on peut réciter après l'antienne *Alma Redemptoris* l'oraison *Deus qui salutis,* quoiqu'on l'ait déjà dite à l'office, v. g. le jour de la Circoncision.

Q. — Pourriez-vous me dire pourquoi on bénit le sel à l'église, le jour de saint Blaise ?

R. — La bénédiction dont vous parlez est sans doute celle qui se trouve dans l'appendice du Rituel romain, sous cette rubrique : *Benedictio salis pro animalibus.*

Dans ce cas, en bénissant le sel pour le donner au bétail, on entend joindre les prières de l'Eglise à celles de saint Blaise qu'on invoque spécialement pour la guérison et la préservation des bestiaux, afin d'être plus sûrement exaucé.

Q. — Vous enseignez que, dans les bénédictions du Saint-Sacrement, l'oraison du Saint-Sacrement doit se dire la dernière. Or, à Lyon, et dans d'autres diocèses, le carton des oraisons la place toujours la première. Comment expliquer cette divergence ?

R. — Les deux pratiques n'ont rien d'inconciliable, puisque en cette matière il n'y a pas de règle générale, et que, sauf ordre de l'évêque ou coutume légitime du diocèse, on est libre de choisir entre les trois méthodes suivantes.

On peut, après chaque hymne ou antienne, chanter les versets et l'oraison correspondants, comme on le fait à vêpres pour les mémoires : alors, il est bien vrai que l'oraison du Saint-Sacrement, venant à la suite du *Tantum ergo* et du *Panem,* se chante seule et la dernière, immédiatement avant la bénédiction.

On peut également chanter avant le *Tantum ergo* d'abord toutes les hymnes ou antiennes commandées par l'évêque, puis tous les versets correspondants, et ajouter ensuite toutes leurs oraisons. Dans ce cas encore, l'oraison du Saint-Sacrement se chante seule et la dernière, après le *Tantum ergo,* comme précédemment.

Mais, si l'on chante tout d'un trait les hymnes ou antiennes sans leurs ℣℣ et ℟℟, pour renvoyer toutes les oraisons correspondantes après le *Tantum ergo,* alors cette fois l'oraison du Saint-Sacrement, ayant seule son verset *Panem,* se chante la première et les autres suivent selon leur ordre de dignité [1].

Q. — Que penser de la coutume de laisser le Saint-Sacrement sur l'autel, après la bénédiction, pendant le chant de quelques invocations au Sacré-Cœur ? Cette façon de faire est-elle plus conforme au désir de l'Eglise que celle qui fait reposer de suite le Saint-Sacrement dans le tabernacle ?

R. — Quand on vient de donner la bénédiction du Saint-Sacrement, il n'y a pas lieu de laisser l'ostensoir sur l'autel, mais on le renferme aussitôt pendant le chant même des invocations au Sacré-Cœur.

L'Instruction Clémentine porte : « Statim Diaconus aut sacerdos cum stola, debitis factis reverentiis, Sacramentum includet in tabernaculo... » (§ XXXI).

Les Rubricistes disent pareillement qu'après la bénédiction on renferme sans plus tarder la custode [2].

Jugez vous-même par là quel est l'esprit et le désir de l'Eglise à ce sujet.

Q. — Que faire si le prêtre passe par distraction du *Per ipsum* concluant le Canon au *Per eumdem* du *Libera nos* et fait la fraction, omettant ainsi le *Pater* et ce qui suit ? Doit-il reprendre ou simplement continuer ?

R. — Dans le cas présent, il ne nous paraît pas douteux que le célébrant doive avant de continuer reprendre le *Pater* et le *Libera nos* qu'il a omis par inadvertance.

D'abord, il s'agit d'une prière importante de la messe, et qui se dit toujours, même à la messe des Présanctifiés. Ensuite, l'oubli a été remarqué presque aussitôt, alors que le prêtre n'a encore prononcé que quelques paroles accompagnant la fraction de l'hostie, et en le réparant sur-le-champ, cela ne peut surprendre aucunement l'assistance.

« Si quis ex errore et oblivione aliquid omisit, dit Lehmkuhl (tom. II, n. 242), quando ex ipsa materia leve est, ne repetendo resumat ; aliter, si quid notabile est, atque sine offensione aliorum... id enim pro gravitate materiæ tunc facere debet, quando brevi post, seu post pauca verba, errorem advertit. »

Mais si le célébrant ne s'apercevait de l'omission qu'avant de communier, il n'y aurait plus lieu de réparer cet oubli, mais il faudrait poursuivre simplement le cours de la messe [3].

---

[1] Cf. Victorius ab Appeltern, tom. I, pag. 371 ; — Bernard, *Leçons élémentaires de Liturgie,* pag. 711.

[2] Cf. Van Der Stappen, tom. IV, n. 184 ; Victorius ab Appeltern, *Manuale Liturgicum,* tom. I, appendice III ; De Herdt, tom. II, n. 27, *in fine ;* Le Vavasseur, tom. I, Part. IX, n. 74.

[3] Cf. S. Liguori, liv. VI, n. 403 et 404 ; — Mgr Gousset, tom. II, n. 336.

Q. — Religieux à vœux simples, nous célébrons presque toujours aux intentions du supérieur. Le supérieur reçoit des intentions de l'évêque, lequel les reçoit de la Propagande, et aux semi-doubles nous disons la messe de *Requiem*. Cela posé :

1° Lorsque nous disons la messe de *Requiem* spécialement pour quelque parent défunt, *combien* d'oraisons devons-nous dire, *lesquelles*, et dans quel *ordre ?*

2° Lorsque nous célébrons la messe *aux intentions du supérieur*, si nous voulons *faire commémoraison de nos parents*, *combien* d'oraisons devrons-nous dire, et dans quel *ordre ?*

R. — Ad I. Si la messe pour ce parent défunt se dit au jour anniversaire de sa mort ou de sa sépulture, il n'y a qu'une seule oraison, et c'est celle de la messe anniversaire.

Hors de là, il y a trois oraisons *obligatoires :* la 1re pour le défunt, elle se prend aux oraisons diverses pour homme, femme, prêtre, père, mère selon le cas ; la 2e, à votre choix ; la 3e *Fidelium.* (Nouvelles Rubriques générales du Missel, tit. v, n. 3 et 4 ; S. R. C., 30 juin 1896, n. 3920, ad II).

Ad II. Deux hypothèses peuvent se présenter.

1° Si vous savez pour quel genre de défunts votre supérieur vous dit de célébrer ce jour-là, vous direz encore trois oraisons : la 1re pour le ou les défunts désignés, la 2e pour vos parents, et la 3e *Fidelium*, avec faculté d'en ajouter 2 ou bien 4, si cela vous plaît.

2° Mais si vous ignorez pour quels défunts vous dites la messe, c'est-à-dire s'il y en a un seul ou plusieurs, si c'est pour un défunt ou une défunte, vous devrez dire au moins cinq oraisons, puisqu'elles doivent être toujours en nombre impair. Les deux premières seront celles de la messe quotidienne, la 3e pour vos parents, la 4e à votre choix, et la 5e est toujours *Fidelium.* (Même décret 3920, ad III et IV).

Q. — 1° Peut-on, à défaut de servant de messe sachant répondre, se faire servir la messe par un chrétien ordinaire qui suit toutes les cérémonies, mais sans répondre un seul mot ? Missionnaire isolé chez les infidèles, je n'ai avec moi qu'un fidèle, qui a toujours été réfractaire à la prononciation du moindre mot latin, le mot *Amen* excepté.

2° Pourrait-on, *à défaut du servant chrétien* dont il s'agit, se faire servir la messe par un catéchumène sur le point d'être baptisé, qui, lui, a déjà appris à servir la messe et connaît les réponses sur le bout du doigt ?

On ne peut le baptiser tout de suite à cause de l'opposition de sa famille.

3° En présence de mon chrétien ne sachant pas répondre, mais pouvant avancer les burettes et changer le livre, pourrais-je encore tolérer que le catéchumène, instruit du latin et des prières liturgiques, fasse les réponses de sa place, s'il n'est pas autorisé à servir le prêtre à l'autel ?

R. — Ad I. Vous pourriez déjà certainement célébrer avec ce servant qui ne sait pas répondre, 1° pour procurer le saint Viatique à un mourant, 2° pour satisfaire, les dimanches et fêtes chômées, à l'obligation d'entendre la messe. Car vous le pourriez même, dans ces cas, en l'absence de tout servant. (S. Alphonse, liv. VI, n. 391).

Mais vous serait-il encore loisible de célébrer ainsi par pure dévotion ? Je le crois volontiers, attendu qu'il faut une moindre cause pour dire la messe avec un servant qui ne sait pas répondre que pour célébrer sans servant ; et même de graves auteurs disent que le célébrant peut être sans inquiétude, si le servant prononce mal, pour peu qu'il supplée lui-même aux mots tronqués. Et encore, s'il ne le peut faire sans trouble pour lui, pour l'assistance, ou pour l'ordre de la messe, qu'il s'abstienne de toute correction. (S. Liguori, liv. VI, n. 391 ; Lehmkuhl, t. II, n. 244).

De Herdt va plus loin : il affirme positivement que, avec un servant ne sachant pas répondre, mais pouvant au moins présenter les burettes, le célébrant peut se répondre lui-même : « In hoc enim casu sacerdos sibi ipsi respondere potest [1]. »

Ad II. Le catéchumène dont il s'agit nous semble apte à servir la messe. S'il n'est pas baptisé, ce n'est qu'à l'opposition de ses parents qu'il le doit. Il est instruit des vérités nécessaires au salut, il sait parfaitement d'ailleurs toute la théorie du petit servant de messe, et étant chrétien *in voto*, nous ne croyons pas qu'il vous soit défendu de l'employer à l'autel, faute de mieux. « Celui qui se prépare au baptême (surtout aussi prochainement), dit Mgr Gousset, ne peut plus être regardé comme un *infidèle*, un *païen.* » *(Théol. morale*, tom. II, n. 310).

Ad III. En présence de votre chrétien qui ne sait pas répondre, je me contenterais de faire répondre le catéchumène depuis sa place, et l'autre serait chargé du service de l'autel.

Q. — Dans le n° du 9 août 1906, vous répondez à une question relative au corporal que, d'après la Rubrique, il doit être entièrement déplié. Mon manuel des cérémonies de la messe basse justifie la coutume et l'enseignement contraires, en disant qu'en France le voile couvrant entièrement le pied du calice pourrait reposer à l'endroit où se place la sainte hostie et occasionner quelque profanation. Y a-t-il lieu de conserver cet usage ou faut-il suivre la Rubrique ?

R. — Nous pensons avec les *Ephémérides liturgiques* qu'il y a lieu de rompre avec cet usage, contraire aux Rubriques et aux décrets.

Quand on a purifié le corporal comme il convient avant de prendre le Précieux Sang, où est la crainte *fondée* qu'il reste encore des parcelles ?

Si l'on avait de bonnes raisons pour en douter, c'est sur-le-champ qu'il faudrait y pourvoir, et ne point se réserver d'y remédier le lendemain en violant la Rubrique.

En réalité, c'est donc sur une chimère que repose la crainte de profanation mise en avant pour ne pas déplier entièrement le corporal dès le commencement de la messe, et il n'y a pas à s'y arrêter.

Comment, du reste, supposer que la Rubrique n'aurait pas songé à parer à cet inconvénient, s'il existait ? Car c'est partout, et non pas seulement

[1] *Sacræ Liturgiæ praxis*, tom. I. n. 298 ; — Craisson, *Manuale juris canonici*, n. 3686.